

A fé cristã em confronto com o humanismo ateu. A perspectiva de Henri de Lubac

VICTOR GOMES

Seminário Maior, Funchal

Uma das constantes do pensamento teológico de Henri de Lubac, pensamento que percorre a quase totalidade do séc. XX, é a de questionar-se a partir da fé cristã sobre a concepção do homem em relação com Deus. Que consequências traz para a inteligência do humano a afirmação de que Deus, como Criador, fez o homem à sua imagem e semelhança? Que significado tem no que diz respeito à dignidade humana esta afirmação? Como poderíamos esperar, o facto de pressupor que todo o homem é criado à imagem e semelhança de Deus implica não só uma concepção do homem mas, de forma ainda mais original, uma concepção de Deus e da sua relação com o homem.

1. O humanismo de Henri de Lubac vem da fé

O termo de humanismo, bastante vulgarizado no mundo moderno, adquire significados bastante diferentes e mesmo equívocos. Aqueles que o adoptam, tanto para o defenderem como para o criticarem, fazem-no muitas vezes em nome dum humanismo mais autêntico porque mais conforme aos princípios defendidos por cada um deles.

Ao falarmos de humanismo cristão, não nos referimos a uma forma de humanismo entendido como uma expressão sectorial da questão do homem na história, mas, devido à vocação universal da fé cristã, entendemos que é extensível a todo o homem enquanto concepção integral da vida humana proposta a todos para que se instaure um diálogo sincero. Neste sentido, como afirma a Constituição pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 11: «A fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas».

Pareceu-nos que, se é perfeitamente justo falar de humanismo no pensamento teológico de Henri de Lubac, é neste sentido em que o seu humanismo é teologal, isto é, orientado e atraído pela afirmação de que Deus se revela para a vida do homem. Este humanismo, embora não explicita de forma sistemática a sua orgânica interna, é no entanto determinado pela coerência da fé cristã na Encarnação do Verbo. Daqui decorre a observação do Pe de Lubac, num dos seus livros sobre a questão do ateísmo: «O cristianismo não nega o homem para afirmar Deus. Também não é que ele procure entre um e outro um compromisso. Com efeito, a sua revelação de Deus foi uma promoção do homem: isso está inscrito na história»¹. Sinal disto, é a convicção de que o conhecimento humano implica sempre a relação ao outro, sobretudo esta alteridade eminente da relação com o Outro absoluto: «Que miserável ideal – nota Henri de Lubac – o duma existência terrestre doravante sem luta, sem contradição, sem sofrimento, mas também sem élan, sem procura do Absoluto»². Esta procura constante aponta para a abertura constitutiva da pessoa. O seu carácter inacabado, fonte de dinamismo, é o sinal autêntico da sua grandeza. Há no homem, uma «ferida Augusta» que nunca cicatriza, que nos lembra a inquietação agostiniana e que nenhum humanismo deveria pretender sarar de forma definitiva³. Esta ferida, sinal aparente e paradoxal da fraqueza humana, é afinal a maior garantia da sua grandeza. O humanismo do P. de Lubac começa aqui porque é neste ponto que se consolida o carácter de imagem de Deus constitutivo de todo o homem.

1.1. Teísmo e antropocentrismo

O ateísmo, que Henri de Lubac aponta como o drama do mundo moderno e contemporâneo, está estreitamente dependente, na sua reacção espontânea ou

¹ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, ed. du témoignage chrétien, Paris, 1949, p. 18.

² *Idem*, p. 82.

³ *Idem*, p. 83.

especulativamente elaborada, duma imagem do divino e de outra, correlativa, do humano. O que caracteriza o teísmo é propriamente a crença em Deus independentemente da sua Revelação na história, tal como testemunham as Escrituras cristãs. Quando o discurso cristão sobre o Deus uno se separa da sua dominante revelada precisamente como comunhão trinitária revelada em Jesus Cristo, é então que se forma a imagem duma onipotência divina cuja relação ao homem permanece ambivalente. A unidade e a onipotência divinas acabam por não estarem ligadas ao aspecto essencial da sua proximidade, compaixão e generosidade em relação ao homem. O risco consiste em tornar a relação entre Deus e o homem numa relação rival, na qual tudo o que é dado a Deus é retirado ao homem.

O teísmo dos tempos modernos, formado inicialmente a partir de princípios cristãos, ganhou progressiva independência em relação a eles. Comprometida assim a representação cristã do Deus único como mistério de amor e de comunhão, comprometia-se igualmente a imagem do homem na relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. O antropocentrismo, cujo desenvolvimento marcou uma nova etapa da cultura ocidental a partir do Renascimento, assentou na ideia de que, sendo o homem o centro do mundo, é também alguém cuja natureza é bem delimitada e auto-suficiente. Nesta linha, a relação à alteridade aparece mais como um suplemento a considerar como exterior à própria constituição do sujeito. Da representação teísta ao antropocentrismo da modernidade há mais do que uma simples afinidade. Ambas as representações se condicionam a tal ponto que vão orientar o pensamento para a alternativa que constituirá o drama do ateísmo. Se Deus existe, diz o ateu do séc. XIX, o homem é escravo. A negação de Deus é, por sua vez, a afirmação da autonomia da liberdade pessoal.

Nesta linha de pensamento, Henri de Lubac insiste na ideia de que nas grandes formas de ateísmo, «mais do que um ateísmo propriamente dito, a negação que está na base de cada um deles é um anti-teísmo, e mais precisamente um anti-cristianismo... na sua rejeição de Deus, encontram também finalidades análogas, em que a principal é o aniquilamento da pessoa humana»⁴. Para o teólogo, a negação de Deus em nome dum homem finalmente adulto e senhor de si não é reveladora dum humanismo mas sim dum anti-humanismo. De modo decisivo, para o Pe de Lubac, a negação de Deus supõe como etapa final, a morte do homem: «A rejeição de Deus é portanto o mal do homem»⁵. Na pers-

⁴ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, œuvres complètes II, Cerf, Paris, 1998, p. 8.

⁵ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme, une double requête de Gaudium et spes*, Cerf, Paris, 1968, p. 46.

pectiva da imagem teísta dos tempos modernos, Deus é posto de parte em nome duma «mística temporalizada do ‘homem novo’» que mistura a aspiração social ao «culto da ciência e da técnica»⁶.

Podíamos ainda perguntar se a consequência esperada do ateísmo, a «dissolução do homem», seria a única a prever no futuro. O Pe de Lubac não teria feito uma antecipação demasiado pessimista? Pensamos que o diagnóstico lubaciano do ateísmo resulta da afirmação básica de que todo o homem é imagem de Deus e de que, se é preciso criticar tanto o teísmo como o antropocentrismo dos tempos modernos, essa crítica passa pelo trabalho construtivo da teologia da Revelação para melhor entender a relação entre Deus e o homem. A responsabilidade da inteligência da fé é a de partir dos seus próprios pressupostos, ditados pela Revelação, para mostrar como, tanto o teísmo como o antropocentrismo, saídos do referencial cristão mas finalmente desligados dele, são insuficientes para dar resposta às objecções do ateísmo teórico. Coloca-se aqui a questão da hermenêutica própria do Pe de Lubac no estudo e debate do ateísmo contemporâneo.

1.2. A hermenêutica de Henri de Lubac

Há uma hermenêutica própria do ateísmo, mesmo quando ela é devedora de pressupostos ideológicos sujeitos a discussão. Esta hermenêutica determina quer a imagem de Deus construída pelo homem, quer a concepção que este tem de si mesmo. Decifrar as implicações, conscientes ou simplesmente inconscientes desta hermenêutica, tal é o trabalho de Henri de Lubac.

O primeiro trabalho a realizar é o de estudar seriamente os pensamentos dos autores que defendem o ateísmo ao menos de forma teórica, procurando entrar na sua lógica interna. Henri de Lubac fá-lo com a honestidade intelectual do humanista e o respeito de cada autor que analisa, mesmo quando manifesta aqui e ali o seu desacordo. Assim escreve X. Tillet na apresentação da obra, *O drama do humanismo ateu*, e referindo-se à análise lubaciana do sistema de Augusto Comte: «O Pe de Lubac tomou a sério a utopia positiva. Não escolheu a arma da ironia para contrapor-se a Augusto Comte embora fosse fácil pôr a ridículo a monomania do Sumo sacerdote da humanidade e o culto minucioso que tinha instaurado». Na verdade, continua o mesmo autor, «o Pe de Lubac [...] não julgou bom rir-se das falhas dum excêntrico de alto voo e dum cérebro desarranjado. Porquê? Porque o comtismo não é apenas um delírio isolado, é o acabamento

⁶ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 7.

desmedido à escala social, da deriva do homem para a exclusão de Deus e para a autarcia»⁷.

Acontece, por vezes, que o Pe de Lubac assume a lógica interna do pensamento que analisa revelando-lhe assim, por uma passagem ao limite, as suas últimas consequências. Ele assim procede no caso do pensamento de Comte: «Se Comte não professa o ateísmo ordinário daqueles que argumentam no abstracto para provar que não há Deus, não é que ele entenda ficar aquém da sua negação, numa posição agnóstica: ele quer ir mais além. Quer ultrapassar o ateísmo. A sua dialéctica histórica traz ‘o último golpe ao teologismo’»⁸. Outras vezes, o nosso autor percebe a justiça duma crítica do cristianismo embora recuse as conclusões que são tiradas pelo autor, como acontece por exemplo com um aspecto do pensamento de Proudhon: «Proudhon não é só para nós um adversário nobre, merecendo sobreviver como um tipo apreciável de humanidade. Ele é um grande provocador do pensamento e a sua actualidade não está longe de se perder, porque é a do pensador que sem nos afastar – bem pelo contrário – das nossas tarefas terrestres, obriga-nos a reflectir com ele sem fim sobre os problemas eternos»⁹. É a atitude do discernimento, característica do teólogo consciente das suas convicções cristãs, que caracteriza as diferentes análises do Pe de Lubac. Ainda que as soluções dadas aos problemas humanos pelos autores ateus sejam inteiramente discutíveis do ponto de vista da fé, as perguntas fundamentais que permanecem na base dos seus pensamentos devem ser ponderadas com toda a seriedade. Henri de Lubac sabe reconhecer o vigor destas questões que dão testemunho da unidade das aspirações humanas, independentemente das respostas que a elas poderão ser dadas ao longo da história. Isto transparece numa comparação que o nosso autor estabelece entre Marx e Proudhon: «Enquanto que, para Marx, ‘a humanidade apenas coloca os problemas que pode resolver’, para ele [*i.e.*: Proudhon] pelo contrário ‘nós pensamos mais longe do que aquilo que nos é dado atingir’». É assim que Proudhon «vê a grandeza bem como a miséria da nossa inteligência, neste despojamento que a mantém sempre aberta e que a impede de contentar-se com qualquer solução pela qual tenderia a fechar-se»¹⁰. Na

⁷ X. TILLIETTE, «Présentation», in Cardinal Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, œuvres complètes, II, Cerf, Paris, 1998, XIII.

⁸ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, op. cit., p. 166.

⁹ Henri de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Paris, ed. du Seuil, 1945, p. 11.

¹⁰ Op. cit. p. 315: «Tandis que, pour Marx, l'humanité ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre, pour lui (Proudhon) au contraire, nous pensons plus loin qu'il ne nous est donné d'atteindre. C'est en cela qu'il voit la grandeur aussi bien que la misère de notre intelligence, en cette impuissance qui la maintient toujours ouverte et qui l'empêche de se contenter de toute solution où elle s'enfermerait».

mesma linha, Henri de Lubac intitula um dos seus textos sobre Nietzsche: «*Nietzsche Mystique*», não para aprovar a lógica interna do seu pensamento, mas para mostrar como o filósofo que proclama a morte de Deus não escapa à determinação de absoluto que caracteriza todo o homem. Simplesmente, este dinamismo é todo orientado para uma mística naturalista do super-homem que se funde com a ideia do eterno retorno: «A eternidade de Nietzsche, eternidade sobre a qual Nietzsche põe a insistência, está contudo toda no devir, a tal ponto que não há nada de outro que o devir. Ela vence o devir; somente esvaziou-se de toda a substância e passou inteiramente no termo oposto»¹¹.

Analizado pelo Pe de Lubac nos principais autores que lhe deram forma teórica, o ateísmo aparece como o drama dos tempos modernos. Como observa Paul Valadier, respeitando os pressupostos hermenêuticos do teólogo de Lyon, «esquecido de Deus sem o qual o homem não se compreende, o humanismo ateu não pode ser senão dramático; nascido por si mesmo do drama da negação de Deus e gerando numerosos dramas sociais, políticos e culturais»¹². O drama vem em grande parte, senão mesmo na sua totalidade, da imagem que o homem faz de Deus, imagem determinante para a inteligência, quer do próprio homem, quer do mistério divino.

A pergunta que determina a interpretação lubaciana em todo o seu trabalho crítico sobre o ateísmo é a seguinte: Que representação ou que representações do divino estão subjacentes à negação sistemática do Deus cristão? Nenhuma negação pode fazer-se sem uma representação prévia que delineia os traços de base do divino. No seu livro, *Nos caminhos de Deus*, o jesuíta reconhece-o quando afirma nas suas primeiras páginas: «É Moisés que tem razão ou Xenófanes? Deus fez o homem à sua imagem, ou não é antes o homem que faz Deus à sua imagem? Todas as aparências são para Xenófanes, – e todavia é Moisés que fala a verdade. E no fundo, Xenófanes reconhece-o pois não fala do mesmo Deus, nem da mesma imagem, e é isso que faz com que o debate pareça sempre aberto»¹³. Mais adiante acrescenta: «Toda a representação divina é tecida com elementos tomados ao nosso mundo, natural ou social, - mas há no homem uma força que o leva sempre mais além: é a própria força da razão»¹⁴. É, com efeito, a força crítica mas construtiva da razão iluminada pela fé que constitui o centro da hermenêutica lubaciana do ateísmo. O trabalho de avaliação, embora firme nos seus princípios

¹¹ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 164.

¹² P. VALADIER, «Dieu présent», in *R.S.R.* 80/3, 1992, p. 356.

¹³ Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, p. 11.

¹⁴ *Idem*, p. 12

e no seu diagnóstico, não é demolidor. Na verdade, toda a negação de Deus supõe o acto primeiro da sua afirmação, marca indelével da imagem de Deus gravada em todo o homem.

1.3. Novidade e antiguidade da visão cristã do homem

A concepção cristã do homem na sua dupla dimensão pessoal e social é inteiramente devedora da Revelação de Deus na história, revelação que culmina em Jesus Cristo. A novidade cristã determina a ideia que o homem faz de si mesmo, da sua relação com os outros e com o mundo. Henri de Lubac faz-se o explorador da grande tradição cristã não por mera curiosidade pelo passado ou por pura preocupação de historiador que reconstrói a evolução das doutrinas, mas antes pela convicção de que a vitalidade do cristianismo supõe hoje o trabalho paciente e perseverante de redescoberta das fontes. Sem o estudo atento da tradição, tal como o escriba do Evangelho que tira do seu tesouro coisas novas e velhas, não é possível fundar validamente a antropologia cristã nem mostrar a sua actualidade. Nos diferentes livros do P. Henri de Lubac, a antropologia está directamente ligada ao estudo da relação entre natureza e sobrenatural, objecto da sua obra de 1946 *Sobrenatural. Estudos históricos*, que suscitou então um debate considerável entre os teólogos. O estudo do pensamento patrístico assim como da teologia de S. Tomás confirma a tese de que o homem é um ser fundamentalmente aberto cujo desejo de Deus é constitutivo essencial da sua natureza. Assim se justifica a afirmação do nosso autor quando se situa em debate com o ateísmo contemporâneo: «Recusa-se Deus como limitando o homem, - e não se vê que é em relação a Deus que o homem tem em si 'alguma infinidade'... Recusa-se Deus como alienando o homem pela sua transcendência, - e não se vê que 'é na afirmação da transcendência que o homem encontra a sua mais autêntica verdade'»¹⁵. A mesma afirmação encontra-se de forma elaborada em termos tomistas num escrito relativo ao confronto entre a fé cristã e o ateísmo: «Nunca é a partir duma depreciação da 'natureza' que se estabelece o reino autêntico do 'sobrenatural'. Pelo contrário, 'quanto mais o vaso é capaz, tanto mais clama pela plenitude'»¹⁶.

¹⁵ Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, op. cit., p. 229-230. Ver sobre este assunto as reflexões sugestivas de G. Martelet, «Connaissance de Dieu et mystère de la croix», in *L'homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, T. III, *Perspectives d'aujourd'hui*, Aubier, Paris, pp. 133-151.

¹⁶ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 89. «Ce n'est jamais sur une dépréciation de la 'nature' que s'établit le règne du 'surnaturel'. Au contraire, 'plus le vase est capable, plus il crie vers la plénitude'».

Do campo propriamente teológico da relação entre natureza e sobrenatural, o teólogo pode tirar com toda a coerência a observação de que o «humanismo exclusivo é um humanismo inumano. De resto, a fé em Deus... não tem por fim instalar-nos comodamente na nossa existência terrestre para aí nos adormecer – por febril que deva ser o nosso sono. Antes disso inquieta-nos e vem romper sem cessar o equilíbrio demasiado atraente das nossas concepções mentais e das nossas construções sociais»¹⁷. Por conseguinte, uma vez mais, «‘o homem ultrapassa o homem’. Mesmo entre aqueles que se querem rigorosamente, exclusivamente ‘humanistas’ muitos reconhecem-no. Não há homem digno deste nome, segundo eles, sem um ‘*sursum*’»¹⁸.

Henri de Lubac encontrou no estudo do pensamento dum humanista do Renascimento, Pico da Mirândola, ao qual dedicou todo um livro, um exemplo da pertinência e da actualidade do humanismo cristão. Ao pôr em realce o alcance ecuménico do pensamento de Pico, o teólogo jesuíta dá a entender que o autêntico humanismo é capaz de abarcar os mais vastos domínios de conhecimento e de cultura humanas, mesmo fora do âmbito cristão. Reconhece assim que a abertura cultural se acompanha em Pico da Mirândola dum conhecimento profundo do homem como microcosmos capaz de abarcar todas as coisas.

O estudo do Pe de Lubac sobre Pico da Mirândola tem no essencial três objectivos. O primeiro é o de sublinhar a dignidade do homem que reside na sua liberdade, depois o de pôr em evidência o seu carácter dramático; finalmente o de apresentar a paz na sua dimensão cósmica, ontológica e religiosa como o fruto mais actual da liberdade. Contrariamente à tendência de alguns autores contemporâneos que fazem do humanismo de Pico uma espécie de humanismo emancipado do cristianismo, Henri de Lubac mostra como este humanismo está intimamente ligado aos valores cristãos. Sublinhemos este texto do final do seu livro sobre o humanista:

«Se é verdade, como escreve Bernanos, que ‘o homem pode bem contradizer-se, mas não pode inteiramente renegar-se’; se é verdade ainda, como o lembrou nos nossos dias com muita força o P. Teilhard de Chardin, que a religião é essencial ao homem e que o homem resistirá sempre às análises inteligentes que tendem a pô-lo em bocados, o humanismo religioso pode sofrer alguns eclipses: sob novas formas, ele renascerá sempre. *Fecisti nos ad te, Deus*: estas palavras gra-

¹⁷ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, op. cit., pp. 10-11.

¹⁸ Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, op. cit., p. 226: «‘L'homme passe l'homme’». Parmi ceux-là mêmes qui se veulent rigoureusement ‘humanistes’, beaucoup le reconnaissent. Pas d'homme digne de ce nom, suivant eux, sans un ‘*sursum*’».

vadas por Agostinho para exprimir a mais profunda realidade humana, nenhum ácido será suficientemente corrosivo para as apagar. Aqueles que outrora viveram um tal ‘humanismo’ em profundidade conservarão sempre uma capacidade de inspiração. Teilhard dizia, da época de Pico: ‘Ela foi um ensaio da nossa’¹⁹.

2. O desafio do ateísmo.

Os estudos dos diferentes autores realizados na obra *O drama do humanismo ateu* testemunham, da parte do Pe de Lubac, a convicção de que, passando pela prova do ateísmo, não só a fé cristã sairá fortalecida, mas também a própria concepção do homem e da sua dignidade será melhor esclarecida. Aparecerá deste modo a complexidade e mais ainda o mistério do homem não só como microcosmos, mas sobretudo como interioridade espiritual. Henri de Lubac afirma que o homem é irredutível a uma parcela do cosmos. Isso aparecerá claramente no seu debate com o ateísmo: «Os filósofos disseram-te que eras um ‘microcosmos’, pequeno mundo feito dos mesmos elementos, dotado da mesma estrutura, submetido aos mesmos ritmos que o grande universo... fizeram de ti um mecanismo, ou ao menos uma espécie de resumo da máquina cósmica... Mas se aprofundas mais e se a tua reflexão se aclara com as indicações dos livros sagrados, então ficarás admirado com as profundezas que se abrirão em ti. Espaços incompreensíveis abrir-se-ão diante do teu olhar. Aperceber-te-ás logo que, numa espécie de infinidade, transbordas de todos os modos este grande mundo e que na realidade é ele, o ‘macrocosmos’, que está contido neste aparente ‘microcosmos’... *In parvo magnus*»²⁰.

É possível que o debate com o ateísmo não tenha só como ponto de partida uma certa imagem de Deus própria dos pensamentos ateus mas, e de forma indissolúvel, uma concepção do homem. Uma metamorfose na própria concepção do homem tornou problemática a sua relação com Deus. À ideia cristã do homem, observa o nosso autor, substitui-se uma outra, em clara oposição com a primeira. Também por isso, «eis que este mesmo Deus, em quem o homem tinha aprendido a ver o selo da sua própria grandeza, começa a aparecer-lhe como um antagonista, o adversário da sua própria dignidade»²¹. Ao longo de *O drama*

¹⁹ Henri de LUBAC, *Pic de la Mirandole, études et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, pp. 399-400.

²⁰ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, op. cit., pp. 16-17.

²¹ *Idem*, p. 20.

do *humanismo ateu* veremos oporem-se duas concepções diferentes do homem e da sua dignidade. Por um lado, a concepção cristã não só do próprio autor, mas também dos autores que analisa, como Kierkegaard e Dostoïevski. Por outro lado, a ideia dum outro humanismo para o qual Deus aparece como o adversário da dignidade do homem. Um dos seus representantes é precisamente Feuerbach.

2.1 Feuerbach e o homem adulto

Na perspectiva do Pe de Lubac, o que caracteriza o pensamento filosófico de Feuerbach é a sua tendência a transformar a religião cristã num humanismo que transfere os atributos divinos para o homem e, por conseguinte, exclui a alteridade e a transcendência do Deus cristão. Herdeiro de Hegel, Feuerbach aplica ao homem a dialéctica que recebera do mestre através duma hermenêutica reveladora da ilusão religiosa: «Na *Vida de Jesus* (1835), Strauss dizia em substância: os Evangelhos são mitos nos quais se exprimem as aspirações do povo judeu. Feuerbach dirá igualmente: Deus não é mais do que um mito no qual se exprimem as aspirações da consciência humana. ‘Quem não tem desejos não tem deuses’.... os deuses são os desejos dos homens realizados»²².

Esta hermenêutica que se socorre dos instrumentos conceptuais do idealismo alemão utiliza a seu proveito o conceito hegeliano de alienação. Contudo, «enquanto Hegel o aplicava ao espírito absoluto, Feuerbach, invertendo a relação da ‘ideia’ ao ‘real’, aplica-o ao homem em carne e osso. A alienação, segundo ele, é para o homem o facto de se encontrar ‘despojado’ de qualquer coisa que lhe pertence por essência em proveito duma realidade ilusória»²³. No seguimento desta análise, Deus aparece como o resultado duma construção humana e a religião é uma criação que exorciza os medos e dá figura aos ideais humanos. O movimento que se deve realizar, segundo Feuerbach, depois da «sístole religiosa», é o da «diástole»: «Deus não é mais, para Feuerbach, do que o conjunto dos atributos que fazem a grandeza do homem. O Deus cristão é-o na perfeição (e é por isso que o homem nunca esteve mais alienado do que no cristianismo, a pior das religiões porque a mais alta)»²⁴.

Ao reino de Deus sucede um outro que integra o anterior e é a sua realização. Este reino do homem que condensa a verdadeira religião supõe um princípio de acção prática. A moral toma o lugar da religião. Feuerbach admite «uma

²² *Idem*, p. 24-25.

²³ *Idem*, p. 25.

²⁴ *Idem*, p. 27.

lei de amor, que arranca o indivíduo a si mesmo para obrigá-lo a encontrar-se na comunhão com os seus semelhantes. É o princípio duma moral altruísta. Pois, no fim de contas, ‘a distinção entre o humano e o divino não é outra coisa mais do que a distinção entre o indivíduo e a humanidade’. Feuerbach defende-se de promover o egoísmo»²⁵. Esta redução da religião a uma moral altruísta é uma traição do cristianismo. Acaba por dissolver a sua transcendência num conjunto de ideais que são finalmente escolhidos como únicos referenciais da vida humana. O que Feuerbach acaba por defender, por paradoxal que pareça, é um ideal moral sem pressentimento da transcendência. Por esta razão, H. de Lubac prossegue a sua análise e conclui que na dialéctica de Feuerbach «para não sacrificar o amor a ‘Deus’ é preciso sacrificar ‘Deus’ ao amor»²⁶. A inversão é considerável e, neste caso, só o imperativo moral é referencial de sentido para a vida humana.

O Pe de Lubac afirma que Feuerbach é o «pai espiritual» do marxismo. Não é de admirar que o capítulo de *O drama do humanismo ateu* dedicado ao estudo e avaliação do seu pensamento termine por uma referência a Marx. Para de Lubac, Marx leva à prática o humanismo teórico de Feuerbach: «Para que o homem seja um dia libertado da ilusão mística e de todos os males que acarreta, Marx pensa que é necessário transformar a sociedade, porque é a má organização social que é a verdadeira causa da crença e por conseguinte da alienação humana»²⁷. Desta maneira, é possível desenhar a lógica interna do humanismo ateu. Depois da insistência no aspecto moral por parte de Feuerbach, o problema social torna-se o campo exclusivo da realização da humanidade adulta emancipada da religião cristã.

2.2 Augusto Comte e a crença positiva

O sistema de pensamento de Comte surge, como nota H. de Lubac em *O Drama do humanismo ateu*, menos como «o antagonista das correntes marxista e nietzscheana do que como o seu aliado. Por outros métodos, num outro espírito, rivalizando com eles, concorre para o mesmo fim essencial. É, como eles, uma das formas pelas quais o homem moderno procura escapar a toda a transcendência e a atirar fora o que ele estima ser um jugo insuportável: a fé em Deus»²⁸. Comte apresenta a sua teoria evolutiva dos três estados nos quais siste-

²⁵ *Idem*, p. 28.

²⁶ *Idem*, p. 29.

²⁷ *Idem*, p. 37.

²⁸ *Idem*, p. 139.

matiza não só a evolução do homem, mas sobretudo a da própria sociedade. A partir deste esquema procede à sua aplicação, generalizando-o, tarefa à qual se dedicará ao longo de toda a sua obra. Henri de Lubac observa que esta aplicação duma teoria à história e à evolução espiritual do homem constitui a «tara essencial» do seu pensamento. O que está em causa no positivismo de Comte não é tanto a intenção de estender «o método positivo aos factos humanos para constituir uma física social», mas antes de mais a pretensão de «querer reduzir a isso todo o conhecimento do homem. Por outros termos, ter querido reduzir o homem a ser apenas o objecto da sociologia»²⁹. A questão essencial é assim a redução problemática do homem a um objecto inteiramente dominável através do método positivo. Ora, como pergunta o nosso autor, «o espírito é redutível ao seu objecto? Ou antes, a única observação de que o espírito pensa o objecto – e o mais objectivamente que pode – não indica suficientemente que alguma coisa nele transborda e transbordará sempre qualquer ‘objecto’ que seja?»³⁰.

A ilusão positiva é a de pensar que sujeito e objecto se deixam plenamente assimilar, sem resto, no próprio acto do conhecimento, ou ainda que a ciência é capaz de esgotar o mistério do próprio homem e do mundo. Como podemos suspeitar, o sistema de Comte supõe uma teoria evolutiva que, em nome da ciência positiva, considera como transitória a crença monoteísta: «Se Comte não professa o ateísmo ordinário daqueles que argumentam de modo abstracto para provar que não há Deus, não é que ele entenda ficar aquém da sua negação, numa posição agnóstica: ele quer ir mais além. Quer ultrapassar o ateísmo. A sua dialéctica histórica traz ‘o último golpe ao teologismo’. Ele elimina Deus, explicando ao mesmo tempo a que ilusão é devida esta crença e que papel desempenhou provisoriamente»³¹.

Se cada um dos dois primeiros estados da humanidade – teológico, metafísico – teve um papel indispensável, tal função era contudo provisória e preparatória. O próprio monoteísmo representou uma etapa intermédia entre o estado teológico e o metafísico. Henri de Lubac percebeu para além disso a lógica paradoxal do sistema de Comte. A etapa positiva é acompanhada, para não dizer animada, pela nova religião positiva que é para Comte paradoxalmente um novo fetichismo. A evolução sucessiva dos três estados «acaba por ter aos olhos de Comte o aspecto dum círculo». Ele retorna à «velha ideia, ao velho sonho: *prima novissima*»³². Com

²⁹ *Idem*, p. 148.

³⁰ *Idem*, pp. 148-149.

³¹ *Idem*, p. 166.

³² *Idem*, p. 159.

efeito, « a Humanidade [...] tem o seu trono em substituição do Deus tradicional; ou antes não é ela já que adoravam sem o saber os verdadeiros fiéis do antigo Deus? [...]. Eles aprenderam que ela é a ‘verdadeira Providência’. Sabem que o bem da Humanidade é o único verdadeiro reino de Deus»³³.

O Pe de Lubac sublinha esta substituição dum culto por outro culto, o culto do Deus único pelo culto da humanidade. De qualquer forma, o elemento religioso está presente e é determinante. Simplesmente os atributos foram diferidos. Doravante, a humanidade – entendida num sentido idealista que não deixa de ser equívoco – ocupará o lugar do Deus da teologia e da metafísica. A teoria dos três estados de Comte não é pois capaz de se libertar do elemento religioso que critica a partir dum esquema evolucionista. Encontra-o, embora noutros moldes: « Um dia, em *Notre Dame* de Paris, transformada ‘no grande templo ocidental’, ‘a estátua da humanidade terá por pedestal o altar de Deus’ – do Deus vencido que se tornou o escabelo dos seus pés’ [...] o positivismo é essencialmente uma ‘religião da humanidade’ »³⁴

Notemos ainda que Comte não tem por objectivo, ao menos segundo ele mesmo o diz, desacreditar o que chama o «catolicismo», mas sim convertê-lo ao novo culto da humanidade. Ele vê no catolicismo o precursor do seu ideal da humanidade. No «Calendário positivista», no qual consagra o culto dos grandes homens, benfeitores da humanidade, encontram-se não só homens de ciência mas mesmo fundadores religiosos tais como Confúcio, Moisés, Maomé, embora aí não conste o nome de Jesus. Para Comte, que considera negativamente a mensagem de Cristo, só S. Paulo consegue a sua admiração e é mesmo da sua parte o «objecto dum culto fervoroso. Ele é o ‘grande’, o ‘admirável’, o ‘incomparável S. Paulo’ [...] cuja memória deve ser solenemente celebrada cada ano»³⁵. Inteiramente marcado por S. Paulo, o catolicismo é para Comte objecto de admiração, em particular o sacerdócio católico. Na sua velhice, Comte tinha mesmo a tendência de concluir uma aliança com a Igreja católica. «Aliança provisória», nota Henri de Lubac, uma vez que ela estava ao serviço dum sistema que objectivamente punha de parte a fé cristã. Aliança concluída em nome duma humanidade deificada, sem referência a qualquer outra transcendência. Para Comte, só o positivismo poderia constituir o novo «poder moral», pronto a ocupar o lugar que o «catolicismo não exerce mais»³⁶.

³³ *Idem*, p. 229.

³⁴ *Idem*, p. 176.

³⁵ *Idem*, p. 194.

³⁶ *Idem*, pp. 239-240.

O Pe de Lubac não se dedicou ao estudo de Comte apenas com a curiosidade do historiador que analisa a orgânica e a evolução duma doutrina. Pelo contrário, o jesuíta considera que o sistema positivo continua bem presente na mentalidade contemporânea. Ele refere-se mesmo à «ameaça positivista» e afirma a sua convicção: «Acreditamos [...] que é uma daquelas que pesam da forma mais perigosa sobre nós»³⁷. Na verdade, «a fé que outrora foi uma adesão viva ao Mistério de Cristo, acaba por não ser mais do que o apego a uma fórmula de ordem social, em si mesma falseada a afastada do seu fim»³⁸.

2.2 Nietzsche e a morte de Deus

O pensamento filosófico de Nietzsche apresenta-se a H. de Lubac como um dos mais poderosos na reacção contra o cristianismo em nome duma humanidade nova, resultado de metamorfoses puramente humanas. O teólogo sublinha que a reflexão de Nietzsche «se aproxima muito da de Feuerbach, apenas com o acréscimo dum elemento de paixão». A religião não seria mais do que um «desdobramento psicológico» e Deus unicamente «o espelho do homem»³⁹.

A mesma avaliação que para Feuerbach encontra-se relativamente a Nietzsche. Mais do que ateu, Nietzsche é realmente anti-teísta, na medida em que a sua reacção contra o cristianismo implica um certo número de representações que são consideradas em última análise como consequências duma certa representação de Deus. Isto supõe uma hermenêutica própria da fé cristã que H. de Lubac descreve assim: «A fé em Deus, tal como o cristianismo sobretudo a inculcou, tem por efeito domar o homem (*zähmen*): é preciso, arrancando ao homem esta fé, elevá-lo (*züchten*). Para permitir-lhe finalmente elevar-se, proclamemos portanto, de forma ousada, a ‘morte de Deus’»⁴⁰. Este esforço de auto-afirmação do homem contra Deus é em si mesmo titânico e Nietzsche, na expressão do Pe de Lubac, tem consciência disso: «É preciso que ele [*i.e.*: o homem] tire de si mesmo – do nada – de que transcender a humanidade; que ele esmague a sua própria cabeça e se lance para além da sua sombra [...] A prova de força à qual se condenou por si mesmo lhe revelará, realizando-a, a sua própria divindade. Deus morreu, viva o super-homem! Remorso e desespero são ultrapassados, ao mesmo tempo, por um mesmo esforço»⁴¹.

³⁷ *Idem*, p. 275.

³⁸ *Idem*, p. 276.

³⁹ *Idem*, p. 41.

⁴⁰ *Idem*, p. 44.

⁴¹ *Idem*, p. 52-53.

A negação de Deus representa positivamente uma auto-criação do homem, mas esta passa por novas «dores de maternidade». É preciso ainda que ele transcenda a própria moral e reencontre a sua humanidade para além do bem e do mal. «Decisão heróica», observa de Lubac, requerida para que o homem possa viver uma vida plenamente humana, mais precisamente «sobre-humana». Assim o ateísmo surge para Nietzsche como o fundamento do alto ideal que propõe ao homem e que se afirma no seu pensamento como o triunfo da vida. Pondo de parte tudo o que poderia aproximar-se duma «filosofia de professores», Nietzsche sente-se antes de mais como um profeta num tempo trágico que ele anuncia como etapa prévia à génese do super-homem.

Alérgico a tudo o que, no mundo moderno, tem a ver com o espírito socrático no que tem de alienante, Nietzsche pretende «ultrapassar o saber pela invenção mitológica»⁴². Esta «invenção mitológica», na qual o Pe de Lubac descobre uma forma de misticismo, é bem característica do pensamento do filósofo e revela-se especialmente na intuição que lhe permite unir a ideia de super-homem à de eterno retorno. O filósofo reconhece que esta inspiração lhe veio como uma revelação fulgurante: «Nietzsche sente em si a Força que produz todas as coisas e que se encontra intacta, imutável e soberana em cada instante do devir universal. Para ele, a existência é um círculo no qual verdadeiramente ‘o centro está em todo o lado’». Sobre ela nada pesa porque ‘em cada instante começa a existência’»⁴³.

Henri de Lubac não deixa de sublinhar o paradoxo da união entre a tese do super-homem e a teoria do eterno retorno. Como é que o determinismo do eterno retorno se coaduna com a afirmação da espontaneidade livre do super-homem e que lógica encerra a junção destas duas afirmações? Para Nietzsche, segundo a interpretação do Pe. de Lubac, há solidariedade entre a ideia do eterno retorno e a do super-homem na medida em que esta última se identifica, mas para o dominar, ao movimento circular do tempo: «Amar a fatalidade não é senão o pior que pode acontecer, talvez de modo impraticável, para aquele que desespera de escapar a ela; resignação medíocre e pouco sincera. Mas para aquele que se eleva até coincidir com ela, para aquele que se identifica a ela, é verdadeiramente amar a liberdade suprema»⁴⁴. Esta identidade entre o movimento circular do tempo e o tema do super-homem é o acabamento da afirmação decidida de Nietzsche. Tudo se resume na lógica imanente do devir. A auto-transcendência

⁴² *Idem*, p. 90.

⁴³ *Idem*, p. 164.

⁴⁴ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 158.

do homem encontrou em si mesma o seu próprio objecto, fechando-se a toda a alteridade. Compreende-se aqui que H. de Lubac se refira ao misticismo natural de Nietzsche. Deste modo, «a eternidade de Nietzsche, eternidade sobre a qual Nietzsche insiste, está toda no devir, a tal ponto que não há nada mais do que este devir. Ela ultrapassa o devir; somente esvaziou-se de toda a substância e passou inteiramente no termo oposto»⁴⁵. O filósofo foi à busca duma «mística de substituição» como resposta para colmatar «o vazio atroz que se abriu nele»⁴⁶. A inelutável experiência da transcendência fechou-se uma vez mais no horizonte limitado duma idolatria do humano.

2.3 Proudhon e a questão de Deus

Em 1945, o Pe de Lubac publicou um estudo sobre o pensamento de Proudhon em confronto com a fé cristã com o título: *Proudhon e o cristianismo*. O estudo deste autor tem a ver com a sua posição decidida contra toda a forma de teísmo. Neste sentido, o P. de Lubac reconhece a afinidade de Proudhon relativamente aos pensamentos de Nietzsche, de Comte e de Feuerbach na mesma negação do Deus cristão. Contudo, a maneira como o nosso autor aborda a temática da obra de Proudhon dá a entender, através da acuidade das suas análises, que o contraste mais se acentua entre, por um lado, a negação da transcendência divina e, por outro lado, a incessante reaparição da questão do absoluto, nunca resolvida por uma dialéctica de pura imanência.

Proudhon é o exemplo típico dum ateísmo insatisfeito. Não há dúvida, esclarece Henri de Lubac, que Proudhon foi «no século passado um dos grandes adversários da nossa fé. Foi-o da maneira mais violenta, mais provocadora. A sua obra permanece perigosa: a chama, aqui ou ali, ainda arde [...]. Não pensamos que a luta necessária contra o ateísmo marxista deva traduzir-se por um regresso a Proudhon»⁴⁷.

O Pe de Lubac situa o objectivo do seu estudo e esclarece que a avaliação do pensamento de Proudhon será feita dum ponto de vista estritamente teológico. Os temas que escolhe, as orientações que descobre em Proudhon são na sua grande parte devedoras da cultura bíblica do humanista e a sua análise ganha uma tonalidade crítica quando o teólogo pressente que uma ideia de origem cristã é desviada do seu genuíno sentido evangélico. O nosso autor considera

⁴⁵ *Idem*, p. 164.

⁴⁶ *Idem*, p. 169.

⁴⁷ Henri de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Paris, ed. du Seuil, 1945, p. 10.

Proudhon umas vezes como «nobre adversário», outras vezes como «belo tipo de adversário». Em todo o caso, Proudhon é um «grande excitador do pensamento» cuja actualidade permanece não só pela temática própria da sua reflexão, mas também pelas questões que deixa em aberto. Proudhon é o pensador que «sem afastar-nos – bem pelo contrário – das nossas ocupações terrestres, nos obriga a reflectir com ele sem fim sobre os problemas eternos»⁴⁸.

A eminente preocupação pela justiça unifica o pensamento de Proudhon. Ele próprio definiu-se: «Um certo amor da justiça acompanhado de muita paixão, fez-me ser tudo o que sou»⁴⁹. Para ele, a justiça começa já na sociedade nuclear que é a família e estende-se depois ao vasto grupo social que constitui a nação. O seu programa de reformas sociais apoia-se num renovado esforço especulativo e prático para fazer respeitar a justiça entre cidadãos. «É menos o amor da humanidade que o anima e mais o serviço do Direito que o desperta»⁵⁰. A perspectiva inicial para abordar o tema da justiça será para Proudhon a própria Bíblia. Henri de Lubac afirma que a Bíblia foi a grande mestra de Proudhon «autodidacta». Não são somente frases isoladas que este tira das Escrituras. «Da Bíblia, ele adoptou este ritmo de vida agonística que exprimiu mais ardentemente a grandeza do homem e a ideia de ‘missão’ dum povo»⁵¹. H. de Lubac nota ainda que Proudhon é levado a depreciar uma certa imagem da caridade cristã, em proveito da ordem própria da justiça. Se a caricatura da caridade feita por Proudhon denota uma prática pouco esclarecida da caridade por muitos cristãos no seu tempo, a separação entre caridade e justiça não só prejudica a caridade mas a própria justiça. Esta separação esboçada em alguns textos de Proudhon merece a pertinente observação do Pe de Lubac: «Devemos dizer que o reino da caridade não poderia ser abolido sem desastre para a própria justiça: pois se a justiça é princípio de equilíbrio, é a caridade que é, para a própria justiça, princípio de progresso»⁵². Para além disso, o teólogo, no final do seu estudo sobre Proudhon põe a questão de saber se o seu alto ideal de justiça não corresponde na verdade a uma divinização da justiça. A resposta não é simples, pois «Proudhon não se instalou num culto abstracto da justiça como numa religião perfeita e definitiva. A inquietação nunca o largou»⁵³. Esta inquietação permanente anda ligada à noção de «antinomia» que implica para Proudhon um método próprio de conhecimento.

⁴⁸ *Idem*, p. 11.

⁴⁹ *Idem*, p. 70.

⁵⁰ *Idem*, p. 71.

⁵¹ *Idem*, p. 136. Trata-se mais precisamente duma citação de H. Moysset.

⁵² *Idem*, p. 236.

⁵³ *Idem*, p. 260.

A complexidade da relação do homem consigo mesmo, com os outros e com o mundo manifesta-se na noção característica de Proudhon: a antinomia. Para ele, «as antinomias são as leis do pensamento em marcha, elas acompanham-no em todo o seu percurso, modelam-no, e fornecem-lhe um método». Ela está primeiro «totalmente no ser, na natureza, no mundo físico e no mundo social. Pois as leis da razão são as mesmas que as leis do mundo»⁵⁴. Esta teoria do conhecimento afasta-se do idealismo uma vez que reconhece a complexidade do real. É por isso que o pensamento de Proudhon aparece constantemente inacabado tanto nas suas afirmações como nas suas negações. Este pensamento dinâmico, questionando constantemente as suas aquisições, afasta-se da dialéctica hegeliana. Esta «filosofia dramática», como a chama o Pe de Lubac, embora pondo de lado a questão de Deus nunca se instala nas suas próprias negações. Proudhon «crê que o ‘destino do homem sobre a terra é uma luta contra Deus’». É a luta de Jacob com o anjo. É a condição de toda a grandeza, e pode ser o meio – mas aqui Proudhon já não nos seguiria – duma mais pura submissão»⁵⁵. A questão de Deus permanece, apesar das negações de Proudhon, em aberto. A sinceridade do seu pensamento revela o permanente mistério do ser e a abertura fundamental do homem a este mistério. Esta é uma das conclusões que H. de Lubac retira do seu estudo sobre Proudhon.

2.4 A tentação ateia e a vitória da fé no pensamento de Dostoïevski

A última parte do livro do Pe de Lubac, *O drama do humanismo ateu*, é consagrada ao pensamento do escritor russo Dostoïevski. O estudo deste romancista permite ao teólogo entrar não só na lógica interna dum pensamento outro que o seu, mas também exercitar o discernimento sobre certas formas de ateísmo moderno. Dostoïevski apresenta, neste sentido, a vantagem de colocar a hipótese do ateísmo e de vencer o desafio que ele implica, graças à sua fé em Jesus Cristo. A avaliação teológica de Henri de Lubac junta-se, como veremos, aos argumentos de Dostoïevski de tal modo que é com inteira simpatia que o teólogo interpreta o pensamento do romancista, vendo nos seus múltiplos personagens uma tipologia propriamente dita do ateísmo.

Quando H. de Lubac qualifica Dostoïevski como profeta, o epíteto é válido tanto para o romancista como para o teólogo. Na verdade, ultrapassando a aná-

⁵⁴ *Idem*, p. 156.

⁵⁵ *Idem*, p. 293.

lise dum «inconsciente temível», Dostoïevski entrevê «um além misterioso». O homem escapa pois, no seu mistério, a todas as análises puramente psicológicas que se possam fazer dele. H. de Lubac sente-se em plena consonância com este pressentimento. Este «além misterioso», nota o teólogo, «força-nos a descobrir como ele [i.e.: Dostoïevski] a profundidade espiritual do ser [...] a aventura que forma verdadeiramente a trama da obra não é outra do que esta aventura espiritual à qual nos convida, aventura idêntica à que a investigação metafísica, quando é séria, não faz mais do que transpor em termos abstractos»⁵⁶. O drama do ateísmo resume-se na obra de Dostoïevski não de forma teórica mas antes de tudo na vida dos seus personagens. Tendo encontrado Cristo, Dostoïevski não será poupado «às angústias da dúvida». A vitória, a paz serão finalmente adquiridas por acérrimo combate⁵⁷.

O Pe de Lubac estabelece nalgumas passagens do seu estudo uma comparação entre Nietzsche e Dostoïevski. Os elementos comuns são aqui tanto mais notáveis quanto as diferenças mais acentuadas: «Como não admirar-se primeiro do juízo que pronunciam um e outro sobre o seu século? A mesma crítica do racionalismo e do humanismo ocidental, a mesma condenação da ideologia do progresso, a mesma impaciência do reino cientista». «Poder-se-ia tirar da sua obra (de Dostoïevski) um misticismo da vida, mais precisamente um misticismo telúrico, bem próximo do culto de Dionísio»⁵⁸. No entanto, Dostoïevski ultrapassou a tentação à qual Nietzsche havia de sucumbir: «É o que dá à sua obra um alcance excepcional. Aquele que entrou nela sai imunizado contra o veneno nietzscheano»⁵⁹. Ambos opõem-se sobre o homem e sobre Deus, «sobre o sentido do mundo e sobre a nossa história humana», porque entre os dois está toda a distância que vai da recusa do Evangelho à fé no Cristo Pascal⁶⁰.

A tentação do ateísmo que o romancista russo experimentou através dos seus personagens é, sob as suas variadas formas, a expressão da sua própria experiência dramática. «A tentação nietzscheana tinha-o mordido [...]. Ele perguntou se estas noções de bem e de mal não eram um preconceito dos fracos. Imaginou o ser que se elevaria acima delas, e não hesitou revesti-lo de poder e de beleza: o seu enigmático Stavroguine não apresenta nenhuma das taras que condenam previamente o projecto dum Raskolnikov; não é como Kirilov, um ma-

⁵⁶ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, op. cit., p. 284.

⁵⁷ *Idem*, p. 316.

⁵⁸ *Idem*, p. 291 e 293.

⁵⁹ *Idem*, p. 297.

⁶⁰ *Ibidem*.

níaco entregue fatalmente ao suicídio, e aqueles que se aproximam dele não podem escapar ao seu fascínio»⁶¹. O Pe de Lubac apresenta o desafio que o próprio escritor russo põe diante de si através de diferentes imagens sintomáticas: «Uma vez que o objecto do nosso estudo não é Dostoïveski psicólogo, bastar-nos-á retirar, analisando alguns casos mais significativos, os principais tipos de ateísmo dos quais mostra sucessivamente a falência. Ideal do ‘homem-Deus’, ideal da ‘torre de Babel’, ideal do ‘palácio de cristal’: sirvamo-nos destas três imagens que nos são propostas, para designar o ideal espiritual do indivíduo que se eleva acima de toda a lei, o ideal social do revolucionário que quer assegurar sem Deus a felicidade dos homens, finalmente o ideal racional do filósofo que afasta todo o mistério»⁶².

O homem-Deus

Representado por diversos personagens dos seus escritos, como Stavroguine, Ivan Karamazov, Raskolnikov, Kirilov, o ideal do homem-Deus simboliza a «tentação mais semelhante à tentação nietzscheana no que ela tem, digamos, de mais puro». Kirilov aparece como o tipo mais representativo deste caso no qual se exprime uma forma de misticismo. Para ele, «Deus nunca existiu de facto senão na consciência do homem. Deus significa precisamente este medo da morte que o mantém em servidão e do qual o homem se deve libertar. Então abrir-se-á a segunda fase da história humana, a sua fase divina. A primeira começou a partir do gorila, a segunda começará pelo aniquilamento de Deus. Todavia, é preciso alguém que ouse começar, é preciso alguém que se mate para matar o medo da morte, isto é para matar Deus»⁶³. Kirilov incarna este ideal e a decisão do suicídio tem nele todo o carácter duma provocação. O direito de dar a si mesmo a morte, é a expressão do poder sobre a vida e finalmente a recusa de toda a alteridade possível. O homem-Deus é um homem só, convencido de que a morte de Deus é a libertação de si mesmo. Kirilov é ao mesmo tempo, como observa H. de Lubac, o «teórico e o praticante do humanismo ateu», aquele que está certo de que «não há nada de mais elevado do que a ideia da inexistência de Deus». Pôr fim a esta tradição de crentes que afirmam a existência de Deus, tal é a sua missão. Missão que consiste em proclamar o «deus-homem» e em inau-

⁶¹ *Idem*, p. 306.

⁶² *Idem*, p. 324.

⁶³ *Idem*, p. 332.

gurar a sua aparição. Trata-se precisamente, nota o Pe de Lubac, do «deus-homem, e não do Homem-Deus»⁶⁴.

A torre de Babel

Com esta imagem bíblica, Dostoïevski quer exprimir a aventura do socialismo ateu. Ele «adapta o velho símbolo bíblico para fazê-lo exprimir a aventura socialista, que compreende num sentido particular. Para ele ‘o socialismo, não é somente a questão operária, ou a do quarto estado: é antes de tudo a questão do ateísmo, da sua incarnação contemporânea; é a questão da torre de Babel, que se constrói sem Deus, não para atingir os céus a partir da terra, mas para abaixar os céus até à terra’»⁶⁵. A grande figura do socialismo ateu encontra-se no romance, *Os irmãos Karamazov*, mais precisamente na lenda do grande inquisidor.

Querendo assegurar a felicidade aos homens, o grande Inquisidor já está decidido quanto à condição necessária para atingir este objectivo. Por isso, coloca a alternativa: liberdade ou felicidade. O seu projecto é o de acabar com a liberdade afim de promover a unidade. Reduzir a humanidade ao estado de rebanho é a melhor maneira de a controlar e de a encaminhar para um ideal unificador. Como afirma o Pe de Lubac, o que o grande Inquisidor «critica precisamente em Cristo, é o facto de ter feito confiança ao homem: porquê lhe ter imposto este fardo intolerável da liberdade?»⁶⁶.

O inquisidor apresenta-se como o detentor do enigma da felicidade e os homens não precisam mais do que confiar-se a ele, depondo nele a sua própria liberdade. Por conseguinte, os homens «não terão mais nem a pensar nem a querer; diante da morte, eles não terão a revelação do seu destino: a sua eutanásia espiritual está prevista. Para ser feliz, são totalmente alienados. Agora a torre pode elevar-se: as fundações são sólidas»⁶⁷. Na análise que Dostoïevski faz desta figura do ateísmo, juntam-se dois tipos de ateísmo: o tipo do socialista e o tipo do super-homem. Esta junção que o nosso autor realça no *Drama do humanismo ateu* faz com que o Inquisidor «duas vezes ateu – ou seja sempre contra Deus» seja também «duas vezes, por conseguinte, contra o homem: nos outros e em si mesmo. O teólogo considera que esta figura do grande Inquisidor é «a mais es-

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Idem*, p. 335.

⁶⁶ *Idem*, p. 340.

⁶⁷ *Idem*, p. 341.

pantosa, e sem dúvida a mais profética de todas as que gerou o génio de Dostoïevski»⁶⁸. A este messianismo terrestre, «Dostoïevski opõe [...] o apocalipse cristão; aos sonhos dum paraíso situado no futuro humano, a esperança do Reino de Deus»⁶⁹

O palácio de cristal

A imagem do «palácio de cristal» designa o carácter totalizante duma outra forma de ateísmo: «Este palácio, é o universo da razão, tal como acabaram de constitui-lo a ciência e a filosofia modernas»⁷⁰. Aqui convém insistir com o Pe de Lubac para evitar uma possível incompreensão. «Na verdade, Dostoïevski não ataca nem a ciência nem a filosofia: ele ri-se somente do homem que se tornou o seu escravo»⁷¹. O romancista denuncia a pretensão totalitária da razão que se intromete aonde não é capaz de fazer chegar a sua luz e reduz ao acto de conhecimento a densidade inesgotável do mistério, quer do sujeito quer do mundo material. Na verdade, «o universo racional não é simplesmente o universo. Negligenciava-se explicar como é possível que este belo palácio de cristal produz, às vezes, o efeito duma prisão obscura, e é isso pelo menos que necessita de explicação»⁷². Tanto o homem como o mundo são na realidade um mistério. O mistério do homem «escapará sempre às determinações da ciência como escapa eternamente ao domínio da razão»⁷³.

A ilusão desta forma de racionalismo que conduz à negação de Deus é a de supor como meta a atingir a plena transparência do mundo e do homem ao universo da inteligência humana. Mas que seria o homem se o seu desejo se estendesse apenas às formas finitas do seu entendimento? O desejo ilimitado que gera a permanente inquietação trai esta auto-satisfação da razão. O homem permanece mistério apesar das inúmeras tentativas feitas para conhecer-se a si mesmo. Este mistério evoca o Mistério maior do Criador que o fez à sua imagem e por isso resistirá sempre a todo o imperialismo intelectual: «No universo que construiu para si mesmo, o homem moderno pôs-se ao abrigo de todas as forças que até aqui incomodavam a sua existência. Ele exorcizou o mistério. Doravante

⁶⁸ Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, op. cit., p. 342.

⁶⁹ *Idem*, p. 345.

⁷⁰ *Idem*, p. 349.

⁷¹ *Idem*, p. 350.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

tudo lhe é claro, definitivo. Ele acabou de sonhar, pode agora organizar a sua felicidade. Porquê esta sensação de horrível noite na luz? Porque é que a sua felicidade é para ele um aborrecimento? O homem não foi capaz de exorcizar-se a si mesmo?»⁷⁴.

A imagem da razão como «palácio de cristal», fechada na contemplação de si mesma, sugere a avaliação de Dostoïevski por Henri de Lubac. O autor russo conheceu a tentação do racionalismo, mas foi capaz de afastar graças ao sentido da dignidade do homem que lhe dava a sua fé em Cristo. O Pe de Lubac junta-se a ele reconhecendo a sua autêntica inteligência do Evangelho, e por isso pode partilhar com ele a mesma convicção: «O ateísmo ocidental será apenas dum tempo. Pois ‘o homem não pode viver sem Deus’, e as pobres mulheres do povo vencerão os sábios, porque nelas se exprime, mais simplesmente mas mais completamente também do que pela voz do homem subterrâneo, o élan incoercível da alma feita à imagem de Deus»⁷⁵.

Dostoïevski é profeta, mas dum mundo novo, o mundo do espírito que todo o homem pode descobrir dentro de si mesmo. Este mundo do espírito não é etéreo, bem pelo contrário. Nele se abrem as perspectivas sempre novas da Encarnação e da Páscoa de Jesus Cristo. Em testemunho disso, citemos este texto do Pe de Lubac que mostra em Dostoïevski uma espiritualidade autêntica:

«Dostoïvski é o profeta da *outra vida*. A verdade que anuncia não é uma verdade ‘desincarnada’, para empregar uma palavra de que se faz hoje tanto abuso. O seu realismo é pelo contrário o mais vigoroso que seja. Mas ela não tem nada duma verdade positivista. É uma verdade que provoca o escândalo. Todavia, se critica no homem toda a tentativa de ‘fundar cá em baixo toda a vida eterna’, não é para curvá-lo sob o peso da sua morte miserável. É para tirá-lo dum caminho sem saída. Ele é o profeta da unidade, que supõe a ruptura; o profeta da Ressurreição, que supõe a passagem pela morte»⁷⁶.

3. Revelação divina e dignidade humana

Em 1968, o Pe Henri de Lubac publica um texto no qual procura resumir a atitude cristã diante do ateísmo em nome da transcendência de Deus e da dignidade humana. Com efeito, no livro *Ateísmo e sentido do homem, uma dupla*

⁷⁴ *Idem*, p. 356.

⁷⁵ *Idem*, p. 361.

⁷⁶ *Idem*, p. 411.

prerrogativa de Gaudium et Spes, o teólogo tem a oportunidade de sublinhar que a fé cristã possui a coragem necessária para afrontar o ateísmo num diálogo sério, disposto a escutar as suas objecções e a dar-lhes resposta. A Constituição *Gaudium et Spes* considera o ateísmo como o «*punctum saliens*» do debate entre o cristianismo e o mundo contemporâneo. Por isso, há que «olhar de frente» esta negação de Deus que assume variadas formas sobre as quais se exercerá a vigilância do crente. Isso far-se-á com um claro sentimento de fraternidade: «Qualquer que seja o tipo de ateísmo que represente o homem que se encontra diante de nós, considerá-lo-emos como um irmão, acreditamos que ele é chamado como nós mesmos à salvação comum que é a vida em Deus, e sabemos também que temos agora de viver, trabalhar, sofrer na terra com ele. Esforçamo-nos primeiro por escutá-lo, entrar nas suas razões, nas suas dificuldades, compreender as suas próprias incompreensões»⁷⁷. O diálogo será assim tecido por uma atitude sincera de compreensão, «uma arte de comunicação espiritual». Este diálogo toma as dimensões duma confrontação, dum «afrontamento» na expressão do Pe de Lubac, ou ainda dum combate espiritual. Na confrontação de posições, o diálogo não desaparece mas subsiste sempre. O debate e a troca de opiniões fazem parte integrante do próprio diálogo: «Diálogo, afrontamento, combate: três palavras que, se são bem compreendidas, em vez de se excluírem mutuamente, se encadeiam. Não temamos reconhecer que combatemos, não o ‘ateu’ mas o ateísmo (e sempre primeiro no nosso próprio coração). Como se o combate pudesse ser alguma vez eliminado da vida. Ele só pode ser transformado. O próprio amor não existe sem combate»⁷⁸.

É preciso admitir que «o homem é para si mesmo mistério, e uma reflexão verdadeira conduz ao menos a reconhecê-lo»⁷⁹. Tal é a convicção fundamental do Pe de Lubac e aquela que anima a sua confrontação com o ateísmo. Trata-se duma penetração no complexo mistério do homem, na sua afirmação de Deus e, no caso do ateísmo, na sua recusa de Deus. O que supõe, da parte do crente, uma atitude de humildade: «A profundidade como a firmeza da fé são função da humildade do crente. Esta fé que está em nós, que nos habita e nos possui, não é coisa nossa. Não é um valor humano». Deste modo, o confronto com o ateísmo, feito a partir da humildade da fé, será uma prova purificadora que contribuirá a «torná-la mais sã, a esclarecê-la e também a aprofundá-la»⁸⁰. Esta atitude

⁷⁷ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme, Une double requête de Gaudium et Spes*, Cerf, Paris, 1968, p. 15.

⁷⁸ *Idem*, p. 19.

⁷⁹ Henri de LUBAC, *Entretien autour de Vatican II, Souvenirs et réflexions*, Cerf, Paris, 1985, p. 77.

⁸⁰ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme, op. cit.*, p. 21.

corajosa será também clarividente e tomará a forma duma hermenêutica do ateísmo nas suas diversas formas. Ela contribuirá, por exemplo, para esclarecer no caso do ateísmo com origem no progresso da ciência, o carácter próprio da afirmação de Deus. Mostrará que é «uma ilusão acreditar que, pelos progressos da ciência, a ideia de Deus deva ser um dia desenraizada da consciência»⁸¹. O Pe de Lubac observa que a argumentação do cristão diante do ateísmo não será só teórica, mas terá antes como fundamento o seu próprio testemunho de fé: «Que àquele que propõe ao homem libertar-se de Deus, ele [*i.e.*: o cristão] saiba mostrar na sua simplicidade, pelo próprio exercício da sua fé, que a única libertação perfeita é a que nos liberta em Deus»⁸². Sem alimentar polémicas, o cristão será testemunha da verdade, a única que é libertadora: «À recusa de Deus, o crente só pode finalmente opor o testemunho da sua fé: o testemunho da vida dum homem na fé, – pela fé»⁸³.

O testemunho abarca não só a inteligência da fé e o acto de fé na sua coerência, mas também globalmente a fé e a vida humana. Ele é a prova de que a afirmação de Deus é para o cristão augúrio duma nova humanidade: «Deus nunca está no passado, por entre os escombros. Em qualquer direcção que os nossos passos nos conduzam, ei-lo que surge à frente, que nos chama, e se progredirmos verdadeiramente, encontramos-lo sempre maior. Assim podemos suportar sem desfalecer a noite provisória em que nos mergulham os ‘eclipses de Deus’ e conceber mesmo, sem temor, o papel providencial possível dum ateísmo no qual se prepara um novo florescimento da fé»⁸⁴. O ateísmo surge como uma prova purificadora para a fé, chamada a redescobrir permanentemente a imagem de Deus inscrita no íntimo de todo o homem. Esta é a afirmação subjacente ao diálogo com o ateísmo. Para o Pe de Lubac, o homem não pode rejeitar Deus sem renegar-se. Apenas pode rejeitar as imagens do Deus vivo, sempre inadequadas, que ele mesmo construiu. No final de todas as iniciativas iconoclastas, a questão de Deus permanece inteira, pronta a ressurgir, quaisquer que sejam os esforços para a fazer calar: «Se Deus se esconde, - afirma H. de Lubac – é na sua própria presença», pois o Deus escondido é sempre o «Deus próximo»⁸⁵.

⁸¹ *Idem*, p. 57.

⁸² *Idem*, p. 45.

⁸³ *Idem*, p. 73.

⁸⁴ *Idem*, p. 89.

⁸⁵ Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Cerf, Paris, 1983, pp. 111-112.

3.1 O desejo de Deus como «chamamento do amor»

A proximidade de Deus manifesta um «chamamento do amor» presente no mais íntimo do homem. É com a expressão «O chamamento do amor» que o Pe de Lubac termina o último capítulo do seu livro *O mistério do sobrenatural* de 1965⁸⁶. Para o teólogo, é a ideia de Deus, transmitida pela Revelação cristã, que transforma a concepção do homem e do mundo. Com efeito, «vindo completar e transformar a nossa ideia de Deus – e, apesar do emprego contínuo dos mesmos vocábulos, a nossa ideia da visão de Deus – não é possível que a Revelação não complete e não transforme no mesmo acto a nossa ideia do homem – e a nossa ideia do seu desejo – e finalmente, se pelo menos a isso consentirmos, este mesmo desejo»⁸⁷. A Revelação divina é deste modo revelação do homem, do seu mistério e do seu paradoxo: *Abyssus abyssum invocat*. A novidade da Revelação significa uma nova imagem de Deus, «e nós somos assim conduzidos à pura ideia da *Agapê*. Esta revelação força-nos [...] a ‘modificar as categorias da nossa inteligência natural’, e o abalo que produz nesta, sem mudar as leis eternas da razão, leva a constituir certas categorias novas»⁸⁸.

A Revelação bíblica, mostrando que Deus é amor, e que a sua relação com o homem é doação e participação no seu amor, liberta este último de todos os determinismos e confirma-o na sua dignidade de pessoa com uma liberdade inalienável: «Tudo, no Dom que Deus quer fazer de Si mesmo, explica-se – se essa é uma explicação – pelo Amor»⁸⁹. Há no entanto que evitar conceber o amor de Deus, a sua liberalidade, como uma bondade necessária que se difundiria «à maneira do sol que espalha os seus raios, como o imagina uma certa tradição platónica». Em Deus, contudo, a bondade é a expressão da sua suprema liberalidade e, por isso, toda a analogia que a exprima será corrigida em virtude da novidade da Revelação de Cristo: «A bondade de Deus [...] é uma ‘Bondade querida’, uma Bondade que é benignidade. Deus é amor em pessoa, Amor que, livremente, sem lei nem determinação interna, suscita o ser ao qual se quer dar, e dá-se a ele livremente. ‘Não este neutro, *bonum*, mas esta viva chama de caridade: *Bonus*’»⁹⁰.

Culminando em Cristo, a bondade de Deus revela a natureza da obra por Ele criada, em especial o homem feito à sua imagem: «Revelando-nos o Deus

⁸⁶ Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1965. Citaremos esta obra segundo o texto das Obras completas, Ed. du Cerf, Paris, 2000.

⁸⁷ *Idem*, pp. 275-276.

⁸⁸ *Idem*, p. 276.

⁸⁹ *Idem*, p. 281.

⁹⁰ *Idem*, p. 288.

que é o fim do homem, Jesus Cristo, Homem-Deus, revela-nos a nós mesmos, e sem Ele o fundo último do nosso ser permanece para nós um enigma»⁹¹. Ele revela-nos a profundidade do desejo de Deus inscrito em cada um de nós e esta marca de transcendência traz uma extraordinária promoção da dignidade humana, de que o cristianismo é o anunciador. A Revelação divina foi simultaneamente uma promoção do homem e isso está inscrito na história⁹².

3.2 – A relação natureza – sobrenatural

O ponto dominante dos estudos do Pe de Lubac sobre a relação entre Deus e o homem é a doutrina do desejo de Deus no homem, ponto que decorre da afirmação bíblica do homem criado à imagem de Deus. Em 1946, o teólogo edita um estudo intitulado *Sobrenatural. Estudos históricos* que suscitará uma grande reacção crítica da parte dos teólogos tomistas. Até então, a relação entre natureza e sobrenatural era vista a partir do tema do desejo natural de Deus na interpretação, sempre discutida entre os tomistas, que lhe dava S. Tomás. Para o jesuíta é a inteligência desta relação da natureza ao sobrenatural que resume a especificidade do cristianismo. A evolução da teologia do sobrenatural é no entanto sintomática duma crise que se concentra na interpretação dada por um certo número de tomistas acerca do desejo natural de Deus. A novidade bíblica, eminentemente cristológica, da relação do homem a Deus, corre o risco de perder-se em proveito duma especulação cada vez mais abstracta tendente a separar a natureza do sobrenatural a ponto de cair naquilo que o nosso autor, seguindo o filósofo M. Blondel, chama o extrinsecismo.

A relação entre natureza e sobrenatural importa, em tudo o que ela implica para a inteligência da fé, para dar resposta a um conjunto de questões essenciais: «Por um lado, trata-se de fundar, a partir da realidade humana, a obrigação que incumbe ao homem de tender, na liberdade da sua vida pessoal, a este fim divino que Jesus Cristo lhe revela e lhe promete pela mediação da sua Igreja [...] por outro lado [...] tratar-se-á, invertendo a perspectiva, de fundar em razão, a partir da própria fé, o interesse que o cristão confere entretanto às realidades contingentes deste mundo»⁹³. A primeira perspectiva significa, nos termos da teologia tomista, a relação de finalidade da natureza ao sobrenatural e a segunda do sobrenatural à natureza.

⁹¹ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, op. cit., p. 109.

⁹² Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 18.

⁹³ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, op. cit., pp. 93-94.

A perspectiva histórica ajuda a esclarecer o porquê duma evolução que se apresenta, do ponto de vista da fé, como problemática:

«No decurso destes últimos séculos, uma teoria tinha ganhado crédito na nossa teologia clássica, segundo a qual ‘natureza’ e ‘sobrenatural’ constituíam cada um uma ‘ordem’ completa, o segundo sendo de facto acrescentado ao primeiro, sem outra ligação entre si a não ser, na nossa natureza, uma vaga e geral ‘potência obediencial’ para ser, como se diz, ‘elevada’. O ser e a vida do cristão encontravam-se assim constituídos em dupla parte. Fazendo uso da sua razão, o homem descobria, pensava-se, um ‘fim natural’, proporcionado à sua natureza de ser finito; mas a sua fé vinha dizer-lhe depois que, de facto, ele tinha sido criado para um outro fim, um fim ‘sobrenatural’. É inútil insistir nesta concepção dualista, ‘em dois andares’, bem conhecida de todos os teólogos. Ela tinha parecido necessária a muitos para pôr em segurança a gratuidade absoluta do dom divino, contra uma série de erros graves que vão do baianismo do séc. XVI ao imanentismo modernista do séc. XX. Na realidade, pelos seus precedentes, ela procedia antes duma ruptura da síntese dogmática tradicional, tal como a tinham finalmente elaborado os grandes escolásticos, em particular São Tomás de Aquino»⁹⁴.

A história assim resumida colocava o seu patrocínio em volta da doutrina tomista do desejo natural de ver a Deus. De inspiração agostiniana, esta doutrina apresentava nos diversos escritos de S. Tomás diferentes tonalidades que tornavam difícil efectuar uma síntese. O que acontecerá nos séculos posteriores escapará ao contexto ainda tradicional da sua teologia. Alguns dos seus textos, mais do que outros que poderão interpretar-se de modo diverso, virão em abono não só da nova hipótese da «natureza pura» com finalidade natural, mas ainda duma ordem completamente natural e julgada inteiramente autónoma e suficiente, sem abertura possível à ordem dita «sobrenatural». O que o Pe de Lubac sublinha é que a progressiva separação entre natureza e sobrenatural deu-se, na mente de muitos teólogos escolásticos, como reacção legítima a desvios doutrinários que confundiam natureza e graça e falavam duma exigência humana em relação ao dom de Deus. A vontade, plenamente justificada, de assegurar a gratuidade dos dons de Deus, foi progressivamente rompendo o equilíbrio tradicional da doutrina da graça. Ressentiu-se primeiro a doutrina tomista do desejo de ver a Deus cujo fundamento era a afirmação bíblica do homem criado à imagem e semelhança de Deus. Este desejo deixou de ser constitutivo da natureza para ser já um efeito da graça divina, ou, a considerá-lo realmente existente,

⁹⁴ *Idem*, p. 97.

passou a ser pura veleidade. As múltiplas leituras dos textos de S. Tomás abundaram num sentido ou noutro. Alguns teólogos foram buscar a expressão tomista de «potência obediencial» para justificar a sua posição relativa ao desejo de Deus.

No seu livro, *Sobrenatural. Estudos históricos*, H. de Lubac mostra, numa análise erudita da tradição tomista, como uma certa exegese dos textos do doutor angélico conduziu a um dualismo nefasto para a inteligência da fé. Um curioso paradoxo encontra-se no facto de que este dualismo, inicialmente construído com uma preocupação meramente teológica, foi em contrapartida recuperado pelas correntes laicistas e secularizantes do séc. XX que consumam a separação definitiva entre a fé e a vida humana. Alguns teólogos, «querendo proteger o sobrenatural de toda a contaminação, tinham-no isolado, fora do espírito vivo como da vida social, e o campo ficava livre à invasão do 'laicismo'. Hoje, este laicismo que se tornou ateu e que prosseguiu o seu caminho, começa a invadir a consciência dos próprios cristãos»⁹⁵.

Para fazer face a esta situação, os teólogos do séc. XX desenvolveram importantes estudos não só sobre a teologia de S. Tomás, mas também sobre a teologia dos Padres da Igreja relativa ao tema do homem como imagem de Deus. Encontraram nesta renovada inteligência da fé razões para voltarem a pontos de vista mais tradicionais. Valorizaram a perspectiva da história da salvação e a sua realização em Jesus Cristo. Foi esta perspectiva que confirmou o Concílio Vaticano II nas duas Constituições *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*. A temática da natureza e do sobrenatural não perdeu a sua pertinência, mas encontrou-se renovada a partir do ponto de vista histórico e bíblico que faltava nas especulações dos teólogos tomistas. Unia-se assim sem os confundir, o espiritual e o temporal, afirmando que a autonomia das realidades terrestres nada retirava à vocação primeira do homem à comunhão com Deus. Esta comunhão é vocação e tarefa de todo o cristão e representa um testemunho apresentado a todo o homem. A comunhão com Deus realiza a aspiração mais profunda do homem e dinamiza a sua missão na história. Apresentada desta forma, a confrontação do cristianismo com o ateísmo contemporâneo resulta num esclarecimento dos pressupostos cristológicos da fé. Por conseguinte, «é tratando dos problemas que dizem respeito às verdades últimas que o cristão trabalha afim de descobrir diante dos seus irmãos, para além do sentido dos objectos particulares que tem em vista, o sentido da sua existência»⁹⁶.

⁹⁵ Henri de LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, op. cit., p. 101.

⁹⁶ Henri de LUBAC *Athéisme et sens de l'homme*, op. cit., p. 111.

A dignidade do homem exprime-se no reconhecimento da sua vocação divina. O esquema de oposição entre Deus e o homem, subjacente às diversas formas de ateísmo, não corresponde na sua estrutura à novidade da Revelação de Deus nas Escrituras.

3.3. A construção dum homem novo

O ideal do ateísmo, ao menos daquele que opõe o homem a Deus em nome da autonomia humana, é o de construir um homem novo liberto da tutela divina, considerada como alienante. Sem nos demorarmos mais na representação subjacente a esta ideia, observemos apenas com o Pe de Lubac que o «homem não está colocado no universo como uma coisa entre outras coisas. Também não está instalado nele para dele desfrutar passivamente, como se tudo tivesse sido passivamente terminado sem ele»⁹⁷.

Ao tornar efectiva a oposição entre Deus e o homem, é a imagem do homem no meio social e cósmico que se encontra igualmente comprometida. Ela acha-se coisificada e por isso a relação aos outros e á natureza, que é uma relação de alteridade, aparece sob o signo da oposição. Fechando-se às realidades do espírito que apontam para a possibilidade duma união na diferença e no respeito do outro, o homem corre o risco de isolar-se para dominar e esse domínio começa a ser visto em termos de concorrência.

Para redescobrir uma imagem total do homem, ao contrário duma visão apenas exterior das relações humanas, há que redescobrir a dimensão espiritual do homem que fundamenta a sua dignidade. É preciso, afirma o Pe de Lubac, fazer apelo «à nossa fé na criação do homem à imagem de Deus»⁹⁸. Evitar-se-á assim, por um lado, a «ilusão do relativo» que uma imagem demasiado objectiva e positiva do mundo não consegue evacuar, e, por outro lado, a «ilusão do absoluto» completamente alheio ao homem e à história. Esta dupla ilusão existe quando a revelação bíblica não foi suficientemente entendida e em vez da unidade da acção de Deus na história se preferiu o dualismo de índole naturalista.

A antropologia inspirada pelo cristianismo apresenta um duplo carácter de historicidade e de interioridade, sem que se possa dissociar um do outro. Não tem um sem que tenha o outro: «Sem historicidade real, orientada, fecunda, a sua interioridade não seria senão fantasmagoria ou vão psicologismo; sem inte-

⁹⁷ Henri de LUBAC, *Affrontements mystiques*, op. cit., p. 34.

⁹⁸ *Idem*, p. 47.

rioridade substancial, a sua historicidade desagregar-se-ia no tempo que se tornou em si mesmo em poeira. O homem faz-se na história e pela história»⁹⁹.

Em contraposição a um ideal do homem de pura imanência que excluía, por conseguinte, toda a marca transcendente, Henri de Lubac afirma que é precisamente no seu mistério de imagem de Deus que o homem melhor conhece a sua historicidade. A sua interioridade manifesta-se de modo histórico. Esta percepção é realista. Trata-se mesmo dum «realismo de plenitude», pois o cristianismo «sem esconder ao homem a sua miséria, mostra-lhe também a sua nobreza»¹⁰⁰. É um realismo crítico das possíveis ilusões sempre prontas a introduzir uma outra imagem do homem. Na verdade, «o mal actual do homem não se reduz a qualquer má organização da cidade», e a sua felicidade não depende unicamente duma «correcta organização social»¹⁰¹. A visão cristã do homem não implica nenhuma desvalorização da natureza, pois não há oposição entre Deus e o homem, mas sim relação de Aliança, na qual a iniciativa pertence sempre ao amor de Deus. Que o homem «prossiga, enquanto dura este mundo, o gesto de Prometeu: que acenda em cada século um novo fogo, base material de um novo desenvolvimento humano, de novos problemas e de novos tormentos. Mas que ao mesmo tempo implore a descida do único Fogo sem a queimadura do qual nada poderia ser purificado, consumido, salvo, eternizado: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae*»¹⁰².

3.4 Paradoxo e mistério do homem

Um dos capítulos da obra de H. de Lubac, *O mistério do sobrenatural*, publicada em 1965, tem como título: «O paradoxo cristão do homem». Neste estudo, cuja finalidade é a de esclarecer a problemática e a tese dum obra anterior sujeita ao fogo da polémica entre teólogos tomistas, de Lubac tem o cuidado de especificar o conceito de natureza humana que foi indevidamente assimilada à natureza cósmica. Com efeito, realça o nosso autor, há «natureza e natureza. Se, por oposição à ordem sobrenatural, o ser do anjo e o do homem, tais como resultam simplesmente da sua criação, devem ser ditos naturais, é preciso reconhecer que a sua situação, em relação às outras naturezas, é 'singular e paradoxal'»¹⁰³. Essa situação é

⁹⁹ *Idem*, p. 50.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 75.

¹⁰¹ *Idem*, p. 75-76.

¹⁰² *Idem*, p. 92.

¹⁰³ Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, op. cit., pp. 136-137.

a de um espírito cujo acto de conhecimento se realiza ultrapassando a capacidade que lhe é puramente natural. A natureza racional não é uma simples *res naturalis* e os seres espirituais não podem ser confundidos com simples ‘seres naturais’. Na verdade, «todo o espírito, quer esteja ou não num corpo, possui certas prerrogativas que, fazendo-o ‘à imagem’ do Criador, fazem-no do mesmo modo superior a toda a ordem do cosmos»¹⁰⁴. Esta condição privilegiada, querida pelo Criador, faz com que a natureza humana transcenda toda a natureza particular «pela sua abertura congénita ao universal e pela sua relação imediata com Deus»¹⁰⁵.

É precisamente esta amplidão do espírito que se traduz, por exemplo, na sua capacidade de conhecimento e se exprime de forma paradoxal. Pois «o homem não é um ser fechado no círculo estrito das suas perfeições inatas. No menor dos seus actos, intelectual ou voluntário, moral ou espontâneo, sempre ‘ultrapassa o limite’ e transborda o universo»¹⁰⁶. Assim as leis que vigoram no interior da natureza cósmica e que regem os demais seres naturais não podem ser aplicadas sem a necessária transposição à natureza humana. Algo nela não é efectivamente objecto de pura experimentação uma vez que o espírito, imagem de Deus, é propriamente mistério. O espírito é misterioso já na sua vocação divina: «Há algo no homem, um certo infinito de capacidade, que não permite confundi-lo com os seres cuja natureza e destino se inscrevem na totalidade no interior do cosmos»¹⁰⁷. A finalidade da natureza espiritual excede a capacidade da natureza, e mesmo de toda a natureza, pela sua relação directa a Deus que lhe é constitutiva. Como afirmava já santo Agostinho entre Deus e ela «*nulla natura interposita*»¹⁰⁸. A sua dignidade única vem da sua referência permanente ao Criador, o que constitui o carácter paradoxal da sua natureza.

Citando Paul Ricoeur, o Pe de Lubac refere-se à «constituição ontológica instável» da criatura espiritual «que a faz maior e mais pequena do que ela mesma». Daí lhe advém «uma espécie de carácter vacilante», «uma misteriosa claudicação», «que não é só a do pecado mas primeiro e mais radicalmente a de uma criatura feita do nada, que, de forma estranha, toca em Deus»¹⁰⁹. O paradoxo do espírito e a percepção humana do seu mistério são sempre inadequados à sua expressão conceptual. O paradoxo é uma forma de conhecimento contrastado do homem que deixa antever o seu mistério. O conceito de pessoa exprime

¹⁰⁴ *Idem*, p. 138.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 140.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 143.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 145.

¹⁰⁸ Ver Henri de LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 149.

com maior verdade o carácter específico da cada homem como paradoxo e mistério. Na sua primeira obra, *Catholicismo*, o Pe de Lubac invoca a riqueza do universo humano como universo de pessoas. O mistério do homem exprime-se na unicidade do seu ser pessoal. Por um lado, o termo de pessoa «serve-nos para marcar que cada um de nós adquire [...] um valor incomensurável relativamente a todo o resto da natureza, de tal forma que se torna para todos o objecto dum respeito soberano; e por outro lado, neste valor absoluto comunicado por Cristo, a nossa liberdade encontra o único fim digno dela: ‘realizar entre todos uma perfeita comunidade’»¹¹⁰.

O chamamento à vida pessoal é apelo a descobrir tanto a interioridade única de cada pessoa como a sua dimensão histórica. «Ser pessoa não é sempre – pergunta o Pe de Lubac – segundo o velho sentido original embora interiorizado, ser encarregado duma missão? Não é essencialmente entrar em relação com outros para concorrer a um Todo?». Por isso, não é possível pensar a pessoa isoladamente: «Não há pessoa isolada: cada uma, no seu próprio ser, recebe de todas, e do seu próprio ser deve dar a todas [...] Na sua raiz, podemos imaginar a pessoa como um feixe de flechas concêntricas; no seu desenvolvimento, se é permitido exprimir o seu paradoxo íntimo numa fórmula paradoxal, diremos que ela é um *centro centrífugo*»¹¹¹.

A descoberta da vocação divina da pessoa é simultaneamente descoberta da sua vocação social e histórica. A dignidade humana começa no mais íntimo do santuário espiritual da pessoa e estende-se, num movimento que o nosso autor qualifica de paradoxal, ao conjunto das relações sociais pelas quais a pessoa se realiza enquanto pessoa. A expressão paradoxal de «centro centrífugo» exprime bem esta dupla condição que está mutuamente condicionada. O movimento que caracteriza a interioridade espiritual é já dinamismo de busca do Outro e dos outros. Enquanto pessoa, cada homem é mais do que ele descobre de si mesmo, por maior que seja a capacidade de introspecção. É o encontro com o Outro divino, presente no mais íntimo de si mesmo, que leva ao encontro com os outros, social e historicamente determinado. Esta dupla característica paradoxal da pessoa resume-se e realiza-se na pessoa de Jesus Cristo. O mistério do homem converge para o mistério de Cristo e é nele transfigurado. Cristo personaliza-nos nEle: «Nós só somos plenamente pessoais no interior da Pessoa do Filho, pela qual e na qual temos parte nas relações da Vida trinitária»¹¹².

¹¹⁰ Citação de G. Fessard, *Pax nostra*, 1939, pp. 39-40 em H. de LUBAC, *Catholicisme*, *op. cit.*, p. 294.

¹¹¹ *Idem*, pp. 288-290.

¹¹² Henri de LUBAC, *Catholicisme*, *op. cit.*, p. 298.

Feito à imagem de Deus e deste modo *capax Dei*, o mistério pessoal exprime-se numa série de paradoxos. Para o Pe de Lubac, o paradoxo é a «procura» e a expectativa da «síntese». É «uma expressão provisória» e, por conseguinte, «incompleta», mas orientada para uma plenitude. É um modo de percepção do homem e do mundo caracterizado pela sua abertura: «O paradoxo está em todo o lado no real antes de estar no pensamento [...] o universo em si mesmo, o nosso universo em devir, é paradoxal. A síntese do mundo não está feita. Cada verdade melhor conhecida abre ao paradoxo uma nova área»¹¹³. O mundo espiritual é o âmbito por excelência do paradoxo: «Já soberano na vida simplesmente humana, o seu reino de eleição é a vida do espírito. A vida mística é o seu triunfo»¹¹⁴. Para o teólogo, a tonalidade paradoxal da vida humana é expressão do seu carácter dramático. O paradoxo torna possível a procura da unidade a partir da diferença: «Ele é o 'pró' alimentado pelo contra, o contra que vai até identificar-se ao 'pró', cada um dos dois passando no outro sem se deixar abolir nele e continuando a opor-se ao outro, mas para dar-lhe vigor»¹¹⁵.

Vários aspectos da vida humana revelam-se com traços paradoxais. Nestes paradoxos, ela apresenta-se não só na sua complexidade mas, mais do que isso, no seu mistério. Tal é o caso do pensamento: «Todo o pensamento sério é modesto. Não hesita em pôr-se a aprender e a permanecer nesta atitude durante muito tempo. É à força de impersonalidade que ele se conquista e, sem o procurar, torna-se pessoal»¹¹⁶. O progresso espiritual, como o progresso intelectual, têm traços paradoxais: «Não há progresso real sem qualquer 'pôr-se em questão' ou mudança de perspectiva, sem qualquer ruptura e qualquer retrocesso [...] o progresso do espírito não consiste num prolongamento, mas numa renovação»¹¹⁷. O trabalho humano reflecte o paradoxo espiritual: «Gerado no homem pela necessidade animal, e, por isso mesmo, instrumento para elevar-se acima da animalidade. Dura servidão e força libertadora»¹¹⁸.

Inúmeras qualidades espirituais conjugam-se de forma paradoxal. Por exemplo a paciência e a eficácia: «A paciência é a irmã mais velha da eficácia». Ou ainda, o reconhecimento da diferença do outro e a procura de unidade: «Reconhecer e aceitar a sua própria diferença não é orgulho. Reconhecer e aceitar a

¹¹³ Henri de LUBAC, *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes*, Seuil, Paris, 1959, p. 71.

¹¹⁴ *Idem*, p. 72.

¹¹⁵ *Idem*, p. 143.

¹¹⁶ *Idem*, p. 84.

¹¹⁷ *Idem*, p. 76.

¹¹⁸ *Idem*, p. 112.

diferença do outro não é fraqueza. Se a união deve existir, se a união oferece qualquer sentido, ela não pode ser senão união entre homens que diferem. É mesmo, antes de tudo, no reconhecimento e na aceitação da diferença que a diferença é ultrapassada e que a união se realiza»¹¹⁹.

Reconheçamos finalmente que a espiritualidade cristã, na medida em que ela é adesão vital ao mistério de Cristo, reveste traços paradoxais: «O mistério de Cristo também é o nosso. O que se realizou na Cabeça deve realizar-se também nos membros. Encarnação, morte e Ressurreição: é enraizamento, desapareço e transfiguração. Não há espiritualidade cristã que não comporte este ritmo a três tempos»¹²⁰. O ritmo próprio da espiritualidade cristã traduz o paradoxo e o mistério do homem. É mesmo a partir de Cristo, segundo de Lubac, que é possível compreender e viver em verdade este mistério em toda a sua fecundidade.

3.5 Vocação à unidade.

Um dos sinais mais marcantes do humanismo cristão é, para H. de Lubac, o profundo respeito pela aspiração à unidade de cada homem, unidade que se exprime essencialmente na dimensão social do seu ser pessoal. Para o teólogo, o princípio da unidade humana e o princípio da sua dignidade são inseparáveis. Ele insiste neste aspecto já na sua primeira obra, *Catolicismo*, tanto lhe parece essencial para um autêntico humanismo. Fazendo referência ao pensamento dos Padres da Igreja, afirma: «Os Padres perscrutam esta natureza humana no seu fundo para discernir nela o princípio da sua unidade. Ora, este princípio não lhes aparecia diferente daquele que faz a dignidade humana [...] a imagem divina, com efeito, não é outra neste, e outra naquele: em todos, é a mesma imagem. A mesma participação misteriosa em Deus, que faz existir o espírito, realiza ao mesmo tempo a união entre si dos espíritos»¹²¹. A mesma origem divina constitui no seu fundamento a unidade de todos os homens que se afirma de maneira histórica e social. Na história e na sociedade é traduzida de forma sempre diversa a mesma vocação à unidade. O cristianismo supõe a convergência do ‘destino transcendente’ de cada homem e da sua vocação comum à unidade. Isso reflecte-se na própria inteligência da fé¹²². As diferentes etapas da História da Salvação são realizações progressivas da unidade concebida como um dom da Aliança divina.

¹¹⁹ *Idem*, p. 119.

¹²⁰ *Idem*, pp. 43-44.

¹²¹ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, *op. cit.*, p. 6-7.

¹²² *Idem*, p. 110.

Coloca-se, no entanto, a questão das mediações necessárias à efectiva realização da unidade. Há na verdade uma distância considerável entre a aspiração à unidade e a realização da unidade a partir do respeito pela unidade da pessoa. Ao analisar as diferentes formas de ateísmo e certas expressões da mística natural, o Pe de Lubac aponta para formas deficientes de resolver a questão do desejo de unidade. Em primeiro lugar, a unidade ideológica da humanidade reunida à volta de si mesma, mas sem destino transcendente, aparece como uma redução da diferença pessoal: «A sociedade das pessoas não é uma sociedade animal. A unidade dos espíritos não é uma unidade de espécie». «Nunca ninguém poderá fazer com que, numa sociedade não transcendente, a redução do homem às suas ‘relações sociais’ se opere em detrimento da interioridade pessoal e não gere, qualquer que seja a novidade do seu modo, a tirania»¹²³. Em segundo lugar, o modelo que favorece uma certa mística natural revela-se insuficiente, pois reduz as diferenças em nome duma unidade que é fusão num todo, ainda que transcendente. Na verdade, fora da influência cristã, nunca o homem conseguiu definir as condições duma unidade no pleno respeito da alteridade pessoal. As soluções oscilaram entre «a imaginação duma sobrevivência individual que deixa os seres separados e uma reflexão que os absorve no Uno. O dilema não pode ser completamente ultrapassado por nenhuma lógica abstracta, seja do conceito ou do juízo, ou que funcione segundo a lei da identidade ou segundo a lei da participação»¹²⁴.

Para o nosso autor, a solução está numa «apercepção real que concentre num só olhar, fora de toda a intuição espacial, a relação entre o pessoal e o universal»¹²⁵. Não estamos longe da ideia de Blondel dum universal concreto, um universal que não seja a dissolução da pessoa mas a sua consolidação. Só em Cristo, único *Universal concreto* se realiza a vocação à unidade como plenitude do ser pessoal. Henri de Lubac considera aqui o mistério de Cristo na sua dimensão total como mistério da Igreja. A Igreja «é um seio materno e é uma fraternidade». Não é «somente a liberdade que a Igreja assegura aos homens. A sua tarefa é mais positiva. Ela é mensageira e construtora de unidade»¹²⁶. Nesta missão, ela relembra incansavelmente a dignidade de todo o homem como imagem de Deus:

«Pela revelação cristã, o olhar que o homem tem de si mesmo não é só aprofundado, o que ele dirige à sua volta alarga-se igualmente. Doravante, a unidade humana é concebida. A Imagem de Deus, imagem do Verbo, que o Verbo incar-

¹²³ *Idem*, p. 292 e p. 315.

¹²⁴ *Idem*, p. 297.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, œuvres complètes, Cerf, Paris, 2003, p. 90 e p. 152.

nado restaura, à qual confere o seu brilho, sou eu, e é o outro, - e é o completamente outro. É este ponto de mim mesmo que coincide com o completamente outro, é a marca da nossa origem comum e é o chamamento ao nosso destino comum. É a nossa própria unidade, em Deus»¹²⁷.

Este texto mostra até que ponto a Igreja como Corpo de Cristo anuncia a unidade de todos os homens e, apesar das divisões que a história consolidou, ela é já Sacramento da unidade à qual todo o homem aspira.

Notemos em conclusão que nem todo o humanismo é espontaneamente cristão. O humanismo cristão, observa Henri de Lubac, é um «humanismo convertido» e sempre a caminho duma conversão que nunca está terminada. É tendo como referência a totalidade do mistério cristão que se situa o humanismo do Pe de Lubac. A analogia da fé está presente na base deste humanismo. Poderíamos qualificá-lo como um humanismo teocêntrico: «Não há fraternidade definitiva a não ser numa comum Adoração»¹²⁸.

¹²⁷ Henri de LUBAC, *Catholicisme*, op. cit., p. 296.

¹²⁸ Henri de LUBAC, p. 323: «Il n'y a de fraternité définitive que dans une commune Adoration. *Gloria Dei, vivens homo*: mais l'homme n'accède à la Vie, dans la seule société totale qui puisse être, que par le *Soli Deo gloria*. Telle est la Pâque universelle, qui prépare la Cité de Dieu».